DOI: 10.31425/0042-8795-2021-4-168-193

«Рассуждение о методе»: роман воспитания философа

Сергей Леонидович Фокин

доктор филологических наук

Санкт-Петербургский государственный экономический университет (191023, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, ул. Садовая, д. 2; email: serge_fokine@mail.ru)

Аннотация. В статье представлены годы учения и плоды просвещения Рене Декарта, вместе с тем предпринимается попытка прочитать «Рассуждение о методе» как прототип романа воспитания, где ставится под сомнение программа гуманистического образования Ренессанса и развенчивается романное воображение современников.

Ключевые слова: Р. Декарт, Ж.-Л. Г. де Бальзак, «Дон Кихот», педагогика иезуитов, галантная словесность, роман воспитания, философия, cogito.

ИВИС
ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

Статья поступила 01.12.2020.
© 2021, С. Л. Фокин

DOI: 10.31425/0042-8795-2021-4-168-193

Discourse on the Method: a philosopher's Bildungsroman

Sergey L. Fokin

Doctor of Philology

St. Petersburg State University of Economics
(2 Sadovaya St., St. Petersburg, 191023, Russian Federation;
email: serge_fokine@mail.ru)

Abstract: The problem raised by the article is defined by a paradox: according to Descartes, education is associated with the darkness of preconceptions, truisms, and instilled prejudices that rely exclusively on the authority of tradition as opposed to light, which is the medium of natural intelligence, free of dogmatism and skepticism alike. The article sets out to solve a dual task: on the one hand, to describe the philosopher's years of learning and the fruits of his enlightenment, and, on the other, to read *Discourse on the Method* as a prototypical Bildungsroman that challenges the program of humanistic education adopted during the Renaissance and exposes the novelistic imagination of the author's contemporaries. Following the method of intellectual history, we discover that the autobiographical setting of *Discourse on the Method*, combined with the figure of the new conceptual character and the self-reflexive element that reproduces the negative genre-specific model of narration, transform one of the most renowned works of world philosophy into a mature Bildungsroman with a main theme best expressed by the question 'How to become a philosopher?'

Keywords: R. Descartes, J.-L. G. de Balzac, *Don Quixote*, Ignatian pedagogy, 'galant' literature, the Bildungsroman, philosophy, cogito.

The article was received on 1 Dec. 2020.
© 2021, S. L. Fokin

Земную жизнь пройдя до половины,
Я очутился в сумрачном лесу...
Данте

Декарт как воспитанник

Декарт, чье имя стало символом науки Нового времени, отличался крайне двусмысленным отношением к воспитанию, школьному образованию, университетским традициям. Нельзя, разумеется, сказать, что он ни в грош не ставил своих учителей, тем не менее, в противоположность известной народной мудрости, следует думать, что учение соотносилось в его мысли скорее с тьмой всякого рода предустановленных мнений, прописных истин, усвоенных предрассудков, основанных исключительно на авторитете традиции, тогда как свет являлся стихией естественного разума, свободного и от догматизма, и от скептицизма. Уже в «Рассуждении о методе» (1637), этом манифесте новой философии, мыслитель решительно поставил под сомнение значение учения как единственно возможного воспитания философа, заявив в самом начале сочинения, что любой «здравомыслящий» человек способен своим умом дойти до вершин познания, а под конец выразив надежду, «что те, кто пользуется лишь своим естественным совершенно чистым разумом, рассудят о моих мнениях лучше, нежели те, кто верит лишь древним книгам»[1] [Descartes 2009: 81, 131]. Вместе с тем однажды философу случилось сформулировать некое педагогическое кредо, в отношении которого декартоведы до сих пор ломают головы, не в силах достичь согласия, что это такое — экспромт великосветского острослова или признание умудренного опытом философа, полагающего, что лучшим занятием ума является праздномыслие:

> Главное правило, которое я всегда соблюдал в своих исследованиях и которое, как я думаю, больше всего послужило мне в приобретении каких-либо познаний, заключалось в том, что я всегда уделял крайне мало часов в день на размышления, занимающие воображение, и крайне мало часов в год на размышления, занимающие одно разумение, а остальное свое время отдавал расслаблению своих чувствований и успокоению

1 Здесь и далее перевод с французского мой. — *С. Ф.*

> своего ума; при том что я причисляю к упражнениям воображения все серьезные разговоры и все то, что требует напряжения внимания. В силу чего я и решил жить подальше от городов; ибо даже если в самом занятом в мире городе я мог бы иметь для себя столько времени, сколько употребляю сейчас на свои исследования, то я все равно не смог бы использовать его с большой пользой, поскольку мой ум утомлялся бы от внимания, которого требует городская суета [Descartes 2013: 181–182].

Тщательное разграничение природы интеллектуальных операций, включенное в это замысловатое рассуждение, развеивает естественные подозрения, что приведенное правило для здорового употребления ума было сформулировано философом скорее для красного словца, тем более что сам он предварил свой педагогический парадокс уверением, будто всерьез полагает, что праздномыслие есть непременное условие для надлежащего отправления разума: идет ли речь о способности воображения, способности разумения или просто внимании, коего требуют серьезные разговоры. К этой апологии умственного покоя следовало бы присовокупить вошедшее в легенду презрение Декарта к книгам. Согласно известному биографическому анекдоту, както раз философ в ответ на просьбу досужего посетителя показать ему библиотеку воскликнул с апломбом, демонстрируя труп приготовленного для препарирования теленка: «Вот мои книги!» [Hildesheimer 2010: 156]. Если дать волю воображению, то из таких характерных штрихов легко складывается довольно причудливый портрет, на котором автор трактата «Разыскание истины через естественный свет» предстает если не записным мракобесом, то азартным ниспровергателем общепринятых форм учености: «Порядочный человек не обязан знать всех книг и изучить все то, что преподается в школах; это было бы даже недостатком его воспитания, если бы он употребил слишком много времени на изучение книжных наук» [Descartes 1953: 879].

Напомним, что формы учености, против которых взбунтовался Декарт, сложились в рамках ренессансного гуманизма XV–XVI веков, программа которого, как известно, сводилась к господству трех «P» (pédagogie, philologie, philosophie: педагогика, филология, философия), утверждавшемуся через культуру книжного знания, передаваемого от учителя к ученикам: перипатетизм был и формой, и содержанием университетского образования в Европе. Словом, не будет большого преувеличения, если мы скажем, что Декарт был одним из первых антиуниверситетских философов Франции, хотя, разумеется,

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

в отличие от антисхоластических инвектив Ф. Рабле, его отповедь «сорбоннистам», заключенная или, лучше сказать, замаскированная в «Рассуждении о методе», равно как и в последующих сочинениях, была совершенно чужда духу карнавала.

Антиуниверситетская стратегия Декарта также была амбивалентной: как и в иных умственных начинаниях, каждый шаг вперед не обходился здесь без полшага назад, каждое удачное туше философа-мушкетера требовало столь же удачного вольта. Действительно, хитроумный мыслитель намеревался не просто изгнать Аристотеля из аудиторий европейских университетов, он хотел самолично занять место главного университетского философа своего времени. Вот почему еще до публикации своих главных философских текстов Декарт, перебравшись в 1629 году в более вольную Республику Соединенных провинций, собрал вокруг себя узкое сообщество ученых мужей, среди которых выделялись литератор Константин Гюйгенс, секретарь принца Оранского, философ Анри Ренье (Ренери), вскоре получивший место профессора в Девентере, а затем в Утрехте, и, конечно же, Региус (Хендрик Де Руа), выдающийся нидерландский мыслитель и педагог, вначале восторженный ученик, но вскоре один из самых яростных оппонентов Декарта. Это был первый картезианский кружок в Европе, откуда новая философии стала проникать в университеты Голландии. Иными словами, ставя под вопрос систему современного философского образования, Декарт азартно играл в ученые игры с университетскими педантами, например предупредительно посвятив свое главное философское сочинение — «Медитации о первой философии, в коих доказываются существование Божье и бессмертие души»[2] — «декану и докторам священного теологического факультета Парижа». Более того, заблаговременно испросив мнений и соображений касаемо своего произведения у видных ученых, теологов и философов Европы, в число которых входили Т. Гоббс, П. Гассенди и отец М. Мерсенн, выдающийся мыслитель-энциклопедист и организатор науки, Декарт, присовокупив к сложносоставному произведению свои ответы на возражения «ученейших докторов», превратил публикацию «Медитаций» в едва ли не самое громкое интеллектуальное событие середины

2 В 1641 году вышло первое издание латинского оригинала, в 1642-м — второе латинское издание с измененным названием, в 1647-м — французский перевод герцога де Люина, авторизованный Декартом, но местами существенно расходящийся с оригиналом.

XVII века, ознаменовавшее закат ренессансного гуманизма, салонного скептицизма и университетской схоластики. Декарту не довелось увидеть триумфа картезианства в Европе, но современники воспринимали его не иначе как в виде рыцаря чистого разума, сразившего всех гигантов схоластической философии. Эта победа запечатлена на редкой гравюре неизвестного автора, относящейся предположительно к концу XVII века: Декарт изображен на ней попирающим ногами том сочинений Аристотеля.

При этом не следует забывать, что открытая в «Рассуждении о методе» атака на систему гуманистического образования, в которой главенствовали, как уже говорилось, педагогика, филология и философия, предпринималась не выскочкой-самоучкой, а питомцем одного из лучших образовательных учреждений Франции XVII века: речь идет о знаменитой иезуитской коллегии Ла Флеш, основанной по личному распоряжению Генриха IV в 1604 году как своего рода интеллектуальный оплот Контрреформации.

Коллегия (коллеж) Ла Флеш была венцом иезуитской системы образования, в которой воплотились лучшие заветы «Духовных упражнений» (1548) И. Лойолы. Новаторская педагогическая концепция, выдвинутая иезуитами, была выражена в специальном «школьном уставе» «Ratio studiorum», официально утвержденном в 1599 году; полное название этого документа — «Ratio Studiorum atque Institutio Studiorum Societatis Jesu» («Порядок изучения наук, а также устроение ученых занятий Общества Иисуса») [Малышев 2013; Темкин 2004]. Педагогика иезуитов была нацелена на решение многих задач, но конечная цель заключалась в том, чтобы развивать у учеников стремление к истинному духовному совершенству, а вместе с тем — к завоеванию личного превосходства.

Декарт был отдан в учение отцам-иезуитам на Пасху 1607 года в возрасте 11 лет, немного позже установленного возраста, по причине слабого здоровья. Судя по всему, выбор был предопределен не только волей родителя, естественно желавшего чаду достойной доли ученого магистрата на службе монархии, но и тем счастливым обстоятельством, что одним из наставников, а впоследствии и ректором Ла Флеш был отец Этьен Шарле, родственник Декарта по материнской линии. Из-за слабого здоровья мальчик пользовался некоторыми привилегиями в отношении почти воинской дисциплины, установленной в коллегии: он не только имел отдельную спальню, но и был освобожден от подъема в половине шестого утра, приучив себя предаваться первым

ИВИС
ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

размышлениям, оставаясь в кровати и присоединяясь к другим воспитанникам только для утренней молитвы. Декарт успешно прошел почти полный курс коллегии, не пожелав, правда, остаться на заключительный цикл, отведенный на углубленное изучение теологии и философии для приготовления к преподавательской деятельности и поступлению в монашеский орден. Вместо этого он в 1615 году записался в университет Пуатье, где через год получил степень бакалавра и лиценциата права.

В соответствии с иезуитским уставом, за восемь лет, проведенных в Ла Флеш, Декарт изучал первые три года («грамматический цикл») грамматику, риторику, диалектику, теологию; следующие три года («риторический цикл») древние языки, античную поэзию, историю, астрономию, арифметику, геометрию, теорию музыки; после чего («философский цикл») философию, включавшую естественную философию («физику»), мораль и метафизику, а также, со второго года последнего цикла, математику, что было радикальным нововведением в воспитании интеллектуальной элиты Франции, реализованным под влиянием трудов выдающегося германского математика К. Клавиуса. Основные дисциплины учебного плана дополнялись уроками военного дела, танцев, театра, спортивных игр, включая верховую езду и фехтование; воспитанникам прививался дух соревнования, соперничества, честолюбия: отцы-иезуиты со знанием дела формировали деятельных воинов Контрреформации, способных защитить истинную веру не только словом, но и шпагой.

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

Словом, Декарт с полным на то правом мог утверждать, что получил образование «в одной из самых знаменитых школ Европы», что не помешало ему устроить настоящий разгром системы образования альма-матер в первой части «Рассуждения о методе»:

> Я был с детства вскормлен книжными науками, и, поскольку меня убеждали, что благодаря им можно приобрести ясное и надежное знание всего, что полезно для жизни, я питал жгучее желание их изучить. Но едва я закончил весь курс обучения, по окончании которого обыкновенно принимают в ранг ученых мужей, я полностью переменил свое мнение. Ибо я был так стеснен множеством сомнений и заблуждений, что мне стало казаться, что, пытаясь выучиться, я не приобрел никой иной пользы, кроме той, что все глубже и глубже осознавал свое неведение [Descartes 2009: 83].

После этого обескураживающего признания философ-рассказчик производит критический обзор основных предметов учебного плана иезуитской коллегии, ставя под сомнение не полезность, а именно основательность наук, на изучение которых была потрачены его юные годы. Ни одна из изученных наук не выдерживает критики ищущего незыблемой истины ума: ни древние языки, ни античная литература, ни история, ни риторика, ни математика, ни теология, ни философия.

Две последние дисциплины, несмотря на первостепенное значение, которое за ними признавалось в учебной программе отцов-иезуитов, отклонялись с помощью различных аргументов, сходившихся, однако, под знаком изощренной иронии. Если афишируемое почтение к теологии, цель которой Декарт саркастически сводил к умственному обеспечению благополучных путей на небеса, дискредитировалось невинными с виду соображениями о том, что пути эти открыты как ученым мужам, так и полным невеждам, а истины откровения все равно выше человеческого разумения, то философия была удостоена поистине убийственного пассажа, в котором мать всех наук уподоблялась чуть ли не языческому культу разномыслия:

> Ничего не скажу о философии, разве что, видя, что она культивировалась превосходнейшими умами, которые жили от века веков, и что тем не менее в ней до сих пор нет ни одной вещи, что не стала бы предметом ученого диспута и посему не была бы сомнительной, я не возымел столько самомнения, чтобы надеяться преуспеть в ней более, нежели другие; и что, усматривая, сколь много в ней может быть мнений касаемо одной материи, каковые поддерживаются учеными мужами, хотя никогда нет более одного, что было бы истинным, я счел почти за ложное все, что было лишь подобно истине [Descartes 2009: 86].

С одной стороны, в этой фразе перед нами предстает один из великолепных образчиков иезуитской кривомысленной риторики, где под покровом одобрения или по меньшей мере нейтрального отношения («не скажу ничего <плохого> о философии») развенчивается не только одна из заглавных дисциплин гуманистического образования, но и сама система схоластического обучения, обязательно включающая публичные диспуты воспитанников, форма которых обыкновенно превалировала над содержанием. С другой стороны, в суждении Декарта исподволь утверждается новый идеал истины, каковая противопоставляется не только античным

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

философским учениям, погрязшим в разногласии, но и современным университетским скептикам, которые, подобно Гассенди, полагают, что чистая истина доступна лишь Богу, тогда как люди должны довольствоваться подобием истины. Автор «Рассуждения о методе» решительно утверждает, что истина едина и доступна не только Богу, но и человеческому уму, если он способен выбрать правильный путь ее достижения.

Словом, не приходится удивляться, что под занавес критического обзора школьных дисциплин философ без особого благоговения отзывается о своих учителях:

> Вот почему, едва возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я полностью оставил изучение книжной премудрости. Решив не искать иных наук, кроме той, что могла обретаться во мне самом или в великой книге мира, я употребил остаток своей юности на то, чтобы путешествовать, узнать дворы и армии, общаться с людьми различных умонастроений и положений, приобретать разнообразный опыт, самого себя испытывать во встречах, предлагавшихся мне фортуной, и повсюду подвергать такой рефлексии все вещи, что передо мной представали, дабы мне была от этого польза [Descartes 2009: 87].

Разумеется, невозможно свести отношение Декарта к своим учителям к элементарной человеческой неблагодарности, тем более к триумфальной декларации ювенильной эмансипации: когда философ пишет эти строки, ему за сорок. Напротив, не что иное, как методичность иезуитской педагогики, равно как и широта гуманистического образования, обеспеченная школьным уставом «Ratio studiorum», оказались главными движущими силами той внутренней интеллектуальной революции, к которой молодой человек готовился изнутри в течение нескольких месяцев или даже лет, когда после завершения курса в Университете Пуатье он решил, с одной стороны, оставить систематическое изучение книжных наук, а с другой — отказаться от уготованной отцом и всем семейным окружением стези судейского чиновника.

Эта революция не была одномоментной, разовой, она была последовательной, постепенной, пошаговой, складываясь из маленьких внутренних побед и небольших поражений, эффектных военных приключений и галантных авантюр, аффективных потрясений и умственных прозрений, о которых мы мало что знаем, но которые, судя по всему, собравшись воедино, разразились громовым ударом в необычайной истории, приклю-

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

чившейся с Декартом в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года, когда в трех невероятных снах ему явилось не мистическое или религиозное откровение, а строго интеллектуальное видение, согласно которому он должен был искать истину не в книгах, не в учительских наставлениях, не в стенах коллегии или университета, а исключительно в самом себе, точнее говоря, в своем «я», воспринимаемом в виде «истории ума» [Фокин 2020].

Действительно, среди всех возможных смыслов самого знаменитого афоризма Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» не следует упускать из виду того, согласно которому «я, которое мыслит», существует в истории. Вот почему «Рассуждение о методе» Декарт предлагает читать именно как «историю или, если вам угодно, как басню» [Descartes 2009: 83]. Два расходящихся значения слова «история» — событийное и повествовательное — философ соединяет в понятии метода, которое включает в себя и идею «пути» (hodos), и идею того, что «после» (méta), что идет вслед чему-либо: некий путь в истории и история этого пути.

В сущности, Декарт противопоставляет «Порядку изучения наук, а также устроению ученых занятий Общества Иисуса» индивидуальную историю умственного становления, ставя под вопрос не только содержание иезуитского образования, но также саму форму коллективного («диспутного») научения постижению истины. При этом он показывает свой путь не в виде наглядного педагогического пособия, которому должны беспрекословно следовать ученики, а как единственную в своем роде историю, значение и смысл которой не только в воспитании другого, но и в возможности созерцания, сходной с теми, что заключены в произведении искусства:

> Но мне очень хотелось бы показать в этом рассуждении, какими путями я следовал, и изобразить в нем свою жизнь, как на картине, чтобы каждый мог составить о ней свое суждение <...> Мой замысел состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому должен следовать каждый, чтобы правильно управлять своим разумом, а лишь в том, чтобы показать, как я старался управлять своим <...> Но, предлагая это сочинение только как историю или, если вам угодно, как басню, в которой среди нескольких примеров, коим можно подражать, найдутся, возможно, такие, которым правильно будет не следовать, я надеюсь, что мое сочинение будет полезно для некоторых и не навредит никому, и все будут мне благодарны за мое чистосердечие [Descartes 2009: 83].

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

Наверное, можно сказать, что это была антииезуитская педагогическая революция, если считать ключевой ценностью иезуитской педагогики повиновение традиции — религиозной, интеллектуальной, моральной. Однако эта революция была подготовлена и реализована достойным сыном отцов-иезуитов: сделав ставку на самого себя, Декарт умело использовал одну из уловок иезуитской политики, которая, в общем и целом, соответствовала установке кривомыслия, то есть частичного сокрытия истинного содержания мысли посредством внешних уступок давлению сложившихся обстоятельств. Декарт не был плохим учеником, напротив, он крепко усвоил один из главных уроков иезуитской науки: в самом неистовом соперничестве ученических честолюбий, которое всячески разжигали отцы-иезуиты, последнее слово неизменно остается за учителем, который является истинным воплощением свободного волеизъявления («libre arbitre»).

Декарт как воспитатель

Не стоит удивляться поэтому, что, стоило философу приобрести известность в ученых кругах Европы, как он с явным удовольствием стал соглашаться на роль воспитателя, наставника, учителя философии, в которой его жаждали видеть иные современники и современницы, именитые ученые жены Европы, включая принцессу Елизавету Богемскую (1618–1680) и королеву Кристину Шведскую (1626–1689): если с первой философа связывал многолетний эпистолярный роман воспитания, посвященный в основном вопросам управления страстями, то вторая соблаговолила пригласить Декарта ко шведскому двору, задумав превратить Стокгольм в «новые Афины» и предложив мыслителю место личного учителя философии, коего пытала в основном все теми же вопросами любовных страстей, помноженных, правда, на проблему суверенного блага властительницы [Фокин 2018b; 2019].

Отзывы своенравных учениц о той роли, которую Декарт сыграл в умственном развитии каждой из них, также не отличаются однозначностью. Действительно, Елизавета по-настоящему боготворила Декарта-воспитателя, со временем приобрела звание «главы картезианок» всей Европы и превратила лютеранский монастырь города Херфорда в Вестфалии, настоятельницей которого она стала в 1667 году, в притягательный центр распространения учения философа:

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> Она превратила это аббатство в Философскую академию для всякого рода литераторов и мыслителей, в том числе женщин, не обращая внимания на различия вероисповедания. Там принимали римских католиков, кальвинистов, лютеран, допускали даже деистов и еретиков-социнистов. Единственное условие было в том, что надлежало быть философом, а главное — приверженцем философии Декарта [Descartes 2018: 348].

Но если Елизавета благодаря прециозному письму-посвящению «Светлейшей принцессе», предпосланному «Принципам философии» (1644), еще при жизни Декарта приобрела славу его самой достойной ученицы, которую Г. Мор ставил выше «не только всех женщин Европы, но и всех философов», то мнение Кристины о Декарте ставит под вопрос его талант воспитателя, ибо, как утверждала сумасбродная королева почти сразу после его внезапной кончины в Стокгольме, наш философ «судил о себе слишком высоко, и хорошее мнение, которое он имел о себе, побуждало его презирать всех остальных людей; один раз в моем присутствии он хвастался, что только ему ведома истина и что остальные смертные ее знать не знают <…> и он завершил свои дни, обнаружив такое упрямство и такую гордыню, которые отнюдь не приличествуют имени Философа, коим он похвалялся» [Perrot 1984: 5]. Сколь бы ядовитым ни казалось приведенное суждение, важно помнить, что оно принадлежит одной из образованнейших женщин своего времени, которая была всерьез увлечена учением Декарта, переписывалась с философом, общалась с ним лично: приходится думать, что, будучи отнюдь не беспристрастным, это мнение выражало реальное, пусть и крайне субъективное, восприятие личности, поведения и самого учения философа, в котором, судя по всему, действительно присутствовало высокомерное притязание на единоличное обладание истиной.

Как это ни парадоксально, данный перл злословия отчетливо перекликается с одной оценкой позиции Декарта в отношении воспитания и образования, принадлежащей перу авторитетного историка философии, которого трудно заподозрить в личной неприязни, присущей отзыву Кристины Шведской о философе. Действительно, А. Койре оставил о Декарте замечательный перифраз, вычурность которого ничем не уступает языку прециозниц в знаменитой пьесе Мольера, а истинный смысл убедительно подтверждает мнение Кристины:

> Скромность никогда не была главным недостатком Декарта, человека, который никогда не верил, что научился или даже мог чему-либо

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> научиться у кого бы то ни было, человека, который замахнулся на то, чтобы в одиночку переделать систему мира и заменить собой Аристотеля во всех школах христианского мира [Hildesheimer 2010: 348].

В ответ на эту нелицеприятную характеристику, в которой также схвачено нечто слишком человеческое в экзистенциальной позиции философа, следует заметить, что блеск и нищету Декарта-воспитателя невозможно списать на отдельные особенности его личности: это значило бы скрыть значение и смысл той интеллектуальной революции, которую он совершил, перевернув представления современников о соотношении бытия и разума, существования и мышления. Сделав ставку на человеческое существование в противовес бытию, которое оставалось в ведении Бога, философ выиграл на утверждении мыслящего «я», что позволяло противопоставить себя незыблемой прежде инстанции божественного разума. В сущности, Декарт изобретает нового человека в философии или, если угодно, концептуального персонажа, который, подвергая все методичному сомнению, не останавливается перед тем, чтобы поставить под знак сомнения собственное существование, выходя из всеобъемлющей недостоверности через единственно достоверную истину, которую твердит как заклинание или даже как боевой клич: «Я мыслю, следовательно, я существую». Подчеркнем в этой связи, что концептуального персонажа не следует смешивать с фигурой автора философских сочинений, у которого могут быть определенные авторские стратегии, обусловленные теми или иными культурно-историческими обстоятельствами, — например, он решает публиковаться анонимно, под псевдонимом или заручившись авторитетной поддержкой другого автора, выступающего с предисловием, послесловием или в виде соавтора его сочинения. Более того, автор волен репрезентировать себя во всякого рода метатекстах — посвящениях, предисловиях, эпистолярных автокомментариях. Но концептуального персонажа не следует отождествлять также с биографической фигурой Декарта-человека, обладавшего более или менее известными личными качествами, в том числе человеческими недостатками, слабостями и даже пороками. Концептуальный персонаж, вызванный к жизни формулой cogito, пребывает в баснословной ситуации, подразумевающей, что фигура автора-писателя и фигура автора-человека взяты в скобки, он находится в пространстве вымысла, басни, истории, что как нельзя более выразительно описал поэт-философ П. Валери:

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> Он повторяет эту формулу как тему «своего я», сигнал к подъему, пробуждающий гордость и мужество ума. В чем заключается очарование — в магическом смысле этого понятия — этой столь многократно комментированной формулы, которую, полагаю, достаточно было бы прочувствовать. При звуке этих слов испаряются сущности; воля к власти заполоняет человека, выпрямляет героя, напоминает ему о совершенно личной миссии, его собственной фатальности; и даже о его различии, индивидуальной неправедности; ибо весьма возможно, что существо, предназначенное к величию, должно оглохнуть, ослепнуть, стать бесчувственным ко всему, что, пусть даже это истины, даже реальности, воспрепятствовало бы его стремлению, его судьбе, пути его роста, его свету, его линии во вселенной [Valery 1957: 840].

В области воспитания и философского образования эта героическая одиссея человеческого ума, принимающего себя в горестях и радостях, соответствовала радикальной трансформации отношения между авторитетом традиции и решимостью индивида полагаться на собственную способность критического суждения. Подчеркнем еще раз: наряду с теми формами учености, которые Декарт глубоко усвоил в коллегии Ла Флеш и которые, что крайне важно, были направлены на утверждение знания и веры в обществе, подразумевая определенную политику науки, оригинальная практика сомнения составила главную движущую силу интеллектуальной революции, ознаменованную «Рассуждением о методе»: сомнение не сводится ни к тривиальному скептицизму («я знаю, что ничего не знаю»), ни к культурному релятивизму (в силу которого, даже в философии, «нет ничего, что не могло бы стать предметом диспута»). Методическое сомнение не просто ставит все под вопрос — в конечном счете оно нацелено на то, чтобы упразднить само себя, ибо в его основе находится привилегированное отношение к истине, жажда абсолютной достоверности. Вот почему важно не только усомниться во всем, вплоть до собственного существования в реальности («что это — мышление, помешательство, сон?»), но пытаться мыслить вопреки всему, против самого себя, своего воспитания, своих воспитателей, против усвоенных истин, превратившихся в предрассудки. Главное в воспитании философа в том, чтобы вызвать к жизни волю отринуть воспитание — разумеется, задним числом.

Наверное, никто из философов не понял значения и смысла педагогической революции, совершенной Декартом, как А. Бергсон. В июне 1937 года в коротком послании участникам

парижского философского конгресса, посвященного 300-летию выхода в свет «Рассуждения о методе», автор «Материи и памяти» (1896) как нельзя более точно определил направленность того поворота в образовании, который был ознаменован появлением манифеста новой философии:

> Декарт создал идеал воспитания, который нам не следовало бы терять из виду и который заключался в том, что разум встал на место памяти, с той имплицитной идеей, что истинное познание соотносится не столько с поверхностной энциклопедической эрудицией, сколько с сознающим себя незнанием, сопровождаемым решимостью знать [Bergson 2011: 698].

Декарт-воспитатель учит тому, что мышление соотносится не столько с воспитанием, наукой или образованием, сколько с культивируемой в общении с другими людьми способностью положиться на собственное разумение, с внутренней решимостью дойти до всего своим умом, с самопроизвольным желанием сделать ставку скорее на «ничто» знания, нежели на суммы всех наук с тем, чтобы установить как можно более чистое отношение между познанием как волевой установкой мыслящего «я» — и истиной как «трансцендентально» очевидным, ясным понятием, требующим не ученого определения, а героического устремления. Мышление есть не столько наука, сколько борьба, в том числе с собственной готовностью следовать мнению другого, которая воспитывается школьной культурой. Мыслить значит не думать как другие, как все, как учит тебя воспитатель: наоборот, это значит дерзнуть иметь свое мнение, иметь власть думать по-другому, следовать своей воле идти к истине, выбирая для этого как можно более прямые пути.

«Рассуждение о методе» как прототип романа воспитания

В «Рассуждении о методе» характер встающего на путь к истине иллюстрируется загадочной притчей или, если использовать терминологию самого Декарта, *басней*, в которой концептуальный персонаж cogito от первого лица излагает одно из ведущих правил своих философских исканий:

> Моя вторая максима была в том, чтобы быть как можно более твердым и как можно более решительным в своих действиях; и следовать постоянно даже самым сомнительным мнениям, коль скоро я с ними

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> сообразовался, только в том случае, ежели прежде они были основательно подтверждены. Подражая в этом путникам, которые, заблудившись в лесной чаще, должны не блуждать, кидаясь то в одну сторону, то в другую, ни тем более оставаться на одном месте, но идти все время только прямо в одну и ту же сторону, насколько это для них возможно, и отнюдь не менять направления по малейшему поводу, пусть даже вначале они выбрали его по чистой случайности: ибо, действуя таким образом, они, даже если не придут в точности туда, куда они хотят, все равно доберутся в конце концов хоть куда-нибудь, где, вероятно, им будет куда лучше, чем среди леса [Descartes 2009: 97].

Что такое лес по мысли Декарта? Не приходится сомневаться, что лес для него — нечто предельно враждебное, чуждое, жуткое (unheimlich): детство философа прошло «в садах Турени», в период тревожной молодости он любил уединиться в спальне с жарко натопленной голландской печью, в зрелом возрасте как ничто другое ценил уют, предоставляемый жизнью в больших городах. Лес заключает в себе все, что противно мысли философа, ищущего истину «через естественный свет». Но мало сказать, что лес является символом тьмы, хотя начать с данной семантической перспективы необходимо. В ренессансном сознании лес соотносится не только с отсутствием света, но и со всем, что противостоит человеческой культуре, — беззаконием, безумием, беспорядком [Harrison 1994]. Вместе с тем, формально находясь под юрисдикцией короля, на что указывает этимология слова «forêt» во французском языке («forêt relevant de la cour de justice du roi»), европейские леса XV–XVII веков давали богатую пищу для народных устремлений жить вне закона (outlaws Робин Гуда) и в то же время питали страхи первого поэта нового европейского разума, формировавшегося исключительно в городской культуре:

> Земную жизнь пройдя до половины,
> Я очутился в сумрачном лесу,
> Утратив правый путь во тьме долины.
>
> (Данте, «Божественная комедия»;
> перевод с итальянского М. Лозинского)

Данте трепещет, поскольку в лесу нет «правого» (прямого) пути, который может вывести из тьмы. Поэт смутно понимает, что вступает в жуткую бесконечность: последняя грозит безысходностью, так как, в отличие от любой конечности (которая,

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

будучи замкнутой, предполагает выход и, следовательно, надежду выбраться наружу), представляет абсолютное господство внутреннего, но это внутреннее совершенно чужое: «Чужая душа — темный лес» [Айрапетян 2001: 302]. Зайти в лес значит залезть в душу абсолютно другого, рискуя потерять там себя; отважиться идти по жизни среди чужих душ можно не иначе, как имея что-то за душой: по меньшей мере свое «я», но также свет, который может указать путь среди дремучего леса, исполненного беспросветной жути.

Но сколь бы ярким ни был луч света, ему никогда не пронзить густую чащу насквозь: вот почему, вступив в лес, путешественник ввергает себя в авантюру, конец которой заведомо неочевиден. В этом отношении можно сказать, что лес есть тьма авантюр, басен, мифов, приключений и злоключений, которые в нем уже имели место; каждое из них грозит вовлечь в историю, чужую или по меньшей мере уже бывшую. В определенном смысле лес является энциклопедией сказаний, в которой легко заблудиться, если не противопоставить азбучному порядку исторических истин какой-то иной порядок, иной выбор, иной ход.

Декарт, ставя себя в ситуацию, аналогичную ситуации Данте («Я очутился в сумрачном лесу»), делает ход, который радикально отличает его начинание от доренессансного и ренессансного гуманизма: он, в противоположность автору «Божественной комедии», решает обойтись без провожатого. В дремучем лесу, исполненном чужих историй, ему не нужен Вергилий, он сам себе сказитель: чтобы не сбиться с пути, он рассказывает свою собственную историю; чтобы не потерять выбранного направления и не следовать примерам, заимствованным из чужих рассказов, он противопоставляет свое повествование «экстравагантностям паладинов наших романов», которые питают «превосходящие их силы замыслы» [Descartes 2009: 85].

Исходя из этой цитаты, можно подумать, что понятие «роман» появляется в «Рассуждении о методе» только как своего рода антимодель повествования, которое выстраивается на иных жанровых или культурных основаниях. Однако более внимательное рассмотрение пассажа, в котором упоминаются «наши романы», не позволяет принять такую точку зрения безусловно. Действительно, отзыв о романных паладинах завершает более пространное рассуждение, посвященное истолкованию понятия «fable» («басня»). Приведем это место полностью, уточнив, что речь идет в нем об отказе рассказчика, излагающего историю своего воспитания, изучать «древние

ИВИС
ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

книги, их истории, их басни», то есть античную словесность. Однако классическая литература отвергается не по причине эстетического несовершенства или недостоверности исторических рассказов: она отвергается именно как литература прошлого, погружение в которое препятствует верному суждению о настоящем. Но это не единственная причина:

> ...когда мы слишком любознательны до того, что происходило в веках минувших, то оказываемся в крайнем неведении касаемо того, что происходит в нынешнем. К тому же басни представляют воображению множество событий в виде возможных, хотя они вовсе не таковы, и даже самые верные истории, если они и не меняют и не преумножают значение вещей, дабы те стали более достойными прочтения, почти всегда опускают более низменные и менее достославные обстоятельства: из чего вытекает, что прочее не предстает таким как есть, а те, кто сообразует свои нравы с примерами, которые они оттуда извлекают, вынуждены впадать в экстравагантности паладинов наших романов и питать превосходящие их силы замыслы [Descartes 2009: 85].

Как можно убедиться, рассказчик «Рассуждения о методе» включает «наши романы» в один ряд с античными «баснями» (читай: мифами, но также поэтическими произведениями античных авторов) и «историями» (читай: трудами античных историков), хотя, конечно, современные романы оказываются на самой последней ступени в этой своеобразной жанровой иерархии. Тем не менее обращает на себя внимание то обстоятельство, что и античная словесность, включая историю, и современные романы, повествующие о странствующих паладинах, отвергаются философом на том основании, что они не могут заключать в себе примеры поведения, с которыми можно было бы сообразовывать свою жизнь. Словом, и античная поэзия, и современная литература, прежде всего романы, не годятся для воспитания, поскольку грешат переизбытком вымысла.

Но о каких романах идет речь? Комментаторы этого пассажа в новейшем издании «Рассуждения о методе» в Полном собрании сочинений Декарта утверждают, что философ, скорее всего, имел в виду знаменитого «Амадиса Гальского» в обработке испанского писателя Родригеса де Монтальво (опубл. в 1508 году, т. 1–4) [Descartes 2009: 619]. Этот образцовый рыцарский роман был переведен на французский в середине XVI века и имел шумный успех среди нетребовательных читателей: характерно, что уже М. де Монтень, рассказывая о своем воспитании,

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

поместил его в разряд никчемных сочинений: «...Ланселотов Озерных, Амадисов, Гюонов Бордоских и прочих пустых книг <...> я в то время не слышал даже названия <...> настолько образование, которое я получал, было строго ограниченным» [Montaigne 1595]. Примечательно, что Декарт, подобно Монтеню, упоминает рыцарский роман в контексте критики воспитания; но если автор «Опытов» противопоставляет модные рыцарские романы «Метаморфозам» Овидия, чтение которых было для него самым большим наслаждением в детстве, то философ Нового времени отрицает, как может показаться, воспитательную роль любой словесности, как классической, так и новейшей.

Тем не менее представляется существенным, что жанровая модель романа присутствует в творческом сознании Декарта, оставаясь своего рода контробразцом. Как уже было сказано, с точки зрения философа, современные романы, как и античные мифы («басни»), грешат переизбытком вымысла, приняв который за чистую монету можно впасть в экстравагантности странствующих рыцарей. Очевидно, что мотив развенчания модных рыцарских романов сближает «Рассуждение о методе» не столько с «Амадисом Гальским», сколько с «Дон Кихотом» М. де Сервантеса, первый французский перевод которого появился в 1614–1616 годах, когда Декарт подходил к завершению курса образования в Ла Флеш. Вряд ли отцы-иезуиты имели роман Сервантеса в библиотеке коллегии, тем более вряд ли они могли посоветовать чтение такого рода своим воспитанникам. Однако, если вспомнить, что юный Декарт был искренним ценителем античной поэзии, а впоследствии вращался в Париже в тех же кругах, что и литераторы-либертинцы, в число которых входили два любимых его автора — галантный поэт Т. де Вио и один из основоположников французской прозы Ж.-Л. Гез де Бальзак [Фокин 2018a], — следует думать, что он мог знать роман Сервантеса, который имел столь шумный успех во Франции, что уже в 1628 году вышел в свет «Экстравагантный пастух» Ш. Сореля, остроумное галльское подражание испанскому оригиналу.

Косвенным подтверждением и знакомства Декарта с «Дон Кихотом», и того, что критика романного воображения могла быть связана в сознании философа с ироничным переосмыслением жанровой традиции рыцарского романа, может послужить один из самых примечательных вариантов авантекста «Рассуждения о методе», который дошел до нас в письме Геза де Бальзака к философу:

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> Сударь, вспомните, пожалуйста, об «Истории вашего ума»: она ожидается всеми нашими друзьями, и вы обещали мне ее в присутствии отца Клитофона, которого на простонародном языке именуют господин де Жерсан. Он с удовольствием прочтет о ваших разнообразных авантюрах в средних и высших регионах Атмосферы, а также рассмотрит ваши подвиги в борьбе с гигантами схоластики, путь, по которому вы шли, прогресс, которого достигли в истине вещей, и т. д. (цит. по: [Фокин 2018a: 223]).

Даже беглый обзор этого эпистолярного фрагмента позволяет полагать, что в общении Декарта с Бальзаком и его друзьями-литераторами тема рыцарских романов не просто присутствовала, но иронично обыгрывалась, вплоть до включения в дружескую пикировку: напоминая философу об обещанном некогда сочинении с рабочим названием «История моего ума», галантный литератор не только стремился сподвигнуть Декарта к литературному дебюту, но и как будто уподоблял само его творческое начинание сражению Дон Кихота с ветряными мельницами: можно даже подумать, что под колким пером Бальзака мельницы снова превращались в великанов, правда от средневековой схоластики, а сам мыслитель, представляющий свои умственные битвы в виде баснословных авантюр, приобретал черты странствующего рыцаря от новой философии. Ради исторической справедливости заметим, что этот романический элемент, по меньшей мере в части уподобления борьбы за новое мировоззрение сражению с ветряными мельницами или великанами схоластики, в авторском тексте «Рассуждения о методе» сведен до минимума. Тем не менее рассмотренный источник произведения бросает дополнительный свет на саму умственную атмосферу, в которой складывалось первое сочинение Декарта: в этой атмосфере витает мода на романы. Роман — настольная книга образованного человека XVII века, романы читают в литературных салонах Парижа, хозяйки салонов пишут романы, критиками которых выступают первые члены Французской академии, учрежденной незадолго до выхода в свет «Рассуждения о методе».

В этой связи следует уточнить, что романное начало не было чем-то совершенно чуждым академической философии. Напротив, как верно подмечено в замечательной монографии А. Голубкова, само романное мышление восходит к софистике или, в более широком отношении, к классической риторической традиции, влияние которой вполне отчетливо сказы-

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

вается в формировании новоевропейского романа [Голубков 2017: 179]. Более того, следует думать, что сочинение Декарта, отличаясь антиаристотелевской направленностью и тем самым органично наследуя софистической риторике, во многом предвосхищает тот поворот в развитии французской прозы, который был ознаменован «Прециозницей» М. де Пюра: как и в позднейшем романе, один из формообразующих принципов повествования в «Рассуждении о методе» заключается в том, что действующее лицо рассказывает свою историю, предлагая читать ее как «fable», что в сознании современников вызывало в мыслях как понятие «романа», так и понятие «театра».

Так или иначе, но у нас есть веские основания полагать, что «Рассуждение о методе» входит в ту же традицию критики романного воображения, начало которой было положено «Дон Кихотом», на что в свое время обратил внимание французский философ Ж.-Л. Нанси, автор одного из самых глубоких исследований о связи философии Декарта с нефилософскими инстанциями европейской культуры: «Можно сказать, что подсказанное таким образом (Бальзаком. — *С. Ф.*) родство Дон Кихота и Декарта само по себе требует изучения: “Дон Кихот” также является басней о баснословии» [Nancy 1979: 111]. Но если Сервантес, поставив своей целью низвергнуть рыцарский роман с пьедестала ренессансной словесности, создал «последний рыцарский роман и, возможно, единственный в полной мере соответствующий некоторой высшей, ни разу до Сервантеса не реализованной идее жанра» [Андреев 1993], то Декарт в «Рассуждении о методе», отказываясь следовать «экстравагантностям паладинов наших романов», предвосхищает формулу новейшего романа воспитания или, если вспомнить известное определение М. Бахтина, формулу «романа становления человека», которая в его философском тексте реализуется через понятие «история одного ума». Другими словами, подобно тому, как можно считать, что в известном романе Г. Флобера подводится черта под определенным этапом развития европейского романа воспитания («Воспитание чувств», 1869), сочинение Декарта следует рассматривать как основополагающую модель *рефлексивного романа* «воспитания ума».

В этом отношении важно напомнить суждение Валери, полагавшего, что «Рассуждение о методе» открывает традицию автобиографического романа во французской литературе:

> Я перечитал «Рассуждение о методе», это самый настоящий новейший роман (roman moderne), каким его можно было бы сделать.

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

> Заметим, что в последующей философии была отброшена автобиографическая часть. Тем не менее к этой точке следовало бы вернуться и написать историю жизни теории [Valery 1957: 1755–1756].

В последующей французской литературной традиции эта модель так или иначе задействуется в «Жизни Анри Брюлара» (1835, 1890) Стендаля, «Господине Тесте» (1895–1945) того же Валери и «В поисках утраченного времени» (1913–1927) Марселя Пруста. Единство представленной традиции обеспечивается не только той или иной формой признания авторами значения автобиографического опыта Декарта для собственных романных начинаний, но и рядом формальных элементов, позволяющих говорить о своеобразном варианте романа воспитания — в основе которого находится *история ума*.

Основными жанрообразующими характеристиками такого романа следует считать: 1) автобиографическое начало, в той или иной мере вытесняемое более отвлеченной и более насыщенной идеей творческой личности; 2) фигуру нового героя, или концептуального персонажа, который, испытывая «перерождение всех убеждений», рассказывает о своем «превращении» на фоне утверждения новых форм человеческого разума и исторического бытия; 3) формальный рефлексивный элемент, сказывающийся в фигуре mise en abyme, когда модель текста помещается в текст самого повествования, отражая и удваивая его в миниатюре и вместе с тем как будто подвешивая, ставя под вопрос не только предыдущую романную традицию, но и сам текст.

Разумеется, не все из приведенных признаков могут присутствовать в равной мере даже в названных текстах: например, форма повествования от первого лица может уступать место более конвенциональным или, наоборот, более новаторским нарративным моделям, функция рефлексивного элемента может исполняться какими-то менее очевидными деталями, нежели прямое упоминание жанровой модели, и т. п. Здесь нам важно другое: необходимо со всей ответственностью признать, что автобиографическая стихия «Рассуждения о методе» в сочетании с фигурой нового концептуального персонажа и рефлексивным элементом, воспроизводящим негативную жанровую модель повествования, превращают один из самых известных памятников мировой философской мысли в полноценный *роман воспитания*, ведущая тема которого сводится к педагогически-прагматическому вопрошанию: «Как стать философом?» Иначе говоря, нам важно сознавать, что фигура рассказчика,

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

который излагает историю своего воспитания («Я с детства был вскормлен словесностью...»), поставив под сомнение в ходе своего рассказа предшествующую систему гуманистического воспитания, *неотделима* от фигуры новой философской субъективности, которая утверждает себя в максиме «я мыслю, следовательно, я существую», каковая представляется как единственная несомненная истина, неподвластная и «экстравагантным» сомнениям скептиков-вольнодумцев, и сумасбродным авантюрам современных романистов, способным вскружить голову завсегдатаям литературных салонов.

Таким образом, те элементы автобиографического письма, те исповедальные крохи, которые Декарт рассеивает по своему сочинению, позволяют нам рассматривать «Рассуждение о методе» в виде одной из самых действенных моделей французского романа, обладающей не менее притягательной силой, нежели лучшие образцы жанра — от «Принцессы Клевской» (1678) мадам де Лафайет, появившейся через сорок лет после выхода в свет сочинения Декарта, до «Господина Теста» Поля Валери, сознательно располагавшего свой текст, который он писал и переписывал добрую половину XX столетия, под сенью Декарта.

Действительно, во всей этой линии французского романа всепоглощающая внутренняя страсть ищет предельно рассудочных форм языковой выразительности, где выверенная строгость синтаксического рисунка фразы соседствует с ярко выраженным вкусом к отточенному афоризму или жесткой максиме, отвлеченность которых компенсируется отчаянным стремлением выговорить или изложить самое личное, сокровенное. Словом, когда Декарт пишет: «Я с детства был вскормлен книжными науками...», сам глагол «кормить» в связке с образом «детства» свидетельствует о том, что философ вступает здесь на тот самый «путь», открывает для себя тот самый «метод», поискам которого через двести семьдесят лет, в первом десятилетии XX столетия, посвятит себя Марсель Пруст, спрашивавший себя на пороге своего творения, романист он или философ, и также искавший в языке матери чувственных опор для своего романа.

Разумеется, можно по-разному относиться к подобным археологическим изысканиям, извлекающим на свет преданные забвению, в том числе самим автором, собственно литературные начала одного из самых претенциозных философских предприятий в истории идей в Европе: для нас, однако, важно было показать, что та фигура дискурса, которая утверждала себя в незыблемой истине «я мыслю, следовательно,

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

я существую», включала в себя историю его становления, или роман воспитания философа. В романе Декарта развенчивается идея ренессансного образования, основанного на господстве педагогики, филологии, философии, словом, на силе памяти, подражания, предания, а в противовес ей утверждается новое положение человеческого «я», которое отваживается следовать своему уму, своей способности воображения, изобретения и разумения.

Литература

Айрапетян В. Толкуя слово: опыт герменевтики по-русски. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Андреев М. Л. Рыцарский роман в эпоху Возрождения // От мифа к литературе: Сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского / Сост. С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 312–320.

Голубков А. В. Прециозность и галантная традиция во французской салонной литературе XVII века. М.: ИМЛИ РАН, 2017.

Малышев Б. Система педагогики и воспитания иезуитов // Этнодиалоги. 2013. № 2. С. 178–184.

Темкин А. Принципы иезуитского воспитания // Отечественные записки. 2004. № 3. URL: http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vospitaniya (дата обращения: 15.04.2021).

Фокин С. Л. Рене Декарт и Жан-Луи Гез де Бальзак в контексте интеллектуального либертинства // Вопросы литературы. 2018a. № 6. С. 194–225.

Фокин С. Рене Декарт и Кристина Шведская: мания разума и страсть суверенности // Логос. 2018b. № 4 (125). С. 223–260.

Фокин С. Л. Рене Декарт и ученые жены: опасные связи // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 103–116.

Фокин С. Л. Ночь рождения философа, или Три сна Декарта // EINAI: Философия. Религия. Культура. 2020. Т. 9. № 2 (18). URL: https://einai.ru/ru/archives/2901 (дата обращения: 15.04.2021).

Bergson H. Message au congrès Descartes // *Bergson H.* Écrits philosophiques. Paris: PUF, 2011. P. 696–701.

Descartes R. Œuvres / Éd. d'A. Bridoux. Paris: Gallimard, 1953.

Descartes R. Discours de la methode // *Descartes R.* Œuvres complètes. T. 3 / Sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. Paris: Gallimard, 2009. P. 81–133.

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ

Descartes R. Œuvres complètes. T. 8: Correspondance, 2 / Éd. par J.-R. Armogathe. Paris: Gallimard, 2013.

Descartes R. Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède / Éd. de J.-R. Armogathe. Paris: Gallimard, 2018.

Harrison R. Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental. Paris: Champ/Flammarion, 1994.

Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. Paris: Flammarion, 2010.

Montaigne M. de. Essais. (Ch. XXVI. De l'éducations des enfants) / Traduction en français moderne par Guy de Pernon d'après le texte de l'édition de 1595. URL: https://www.atramenta.net/lire/oeuvre2119-chapitre-27.html (дата обращения: 15.04.2021).

Nancy J.-L. Ego sum. Paris: Flammarion, 1979.

Perrot M. Descartes, Saumaise et Christine de Suede. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650 // Études philosophiques. 1984. № 1. P. 1–9.

Valery P. Une vue de Descartes // *Valery P.* Œuvres I. Paris: Gallimard, 1957. P. 810–841.

References

Andreev, M. (1993). Chivalric romance in Renaissance. In: S. Neklyudov and E. Novik, eds., *From myth to literature: A collection marking E. M. Meletinsky's 75th birth anniversary*. Moscow: RGGU, pp. 312-320. (In Russ.)

Armogathe, J.-R., ed. (2013). *Œuvres completes de R. Descartes. T. 8: Correspondance, 2*. Paris: Gallimard. (In French).

Armogathe, J.-R., ed. (2018). *Descartes. Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Paris: Gallimard. (In French).

Ayrapetyan, V. (2001). *Interpreting the word: An attempt of hermeneutics in Russian*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kultury. (In Russ.)

Bergson, H. (2011). Message au congrès Descartes. In: H. Bergson, *Écrits philosophiques*. Paris: PUF, pp. 696-701. (In French).

Bridoux, A., ed. (1953). *Œuvres de R. Descartes*. Paris: Gallimard. (In French).

Descartes, R. (2009). Discours de la method. In: J.-M. Beyssade and D. Kambouchner, eds., *Œuvres completes de R. Descartes. T. 3*. Paris: Gallimard, pp. 81-133. (In French).

Fokin, S. (2018a). René Descartes and Christina of Sweden: Obsession with reason and passion of sovereignty. *Logos*, 125(4), pp. 223-260. (In Russ.)

Fokin, S. (2018b). René Descartes and Jean-Louis Guez de Balzac in the context of intellectual libertinism. *Voprosy Literatury*, 6, pp. 194-225. (In Russ.)

Fokin, S. (2019). René Descartes and learned women: Dangerous liaisons. *Philosophy Journal*, 12(2), pp. 103-116. (In Russ.)

Fokin, S. (2020). The birth night of the philosopher, or three Descartes' dreams. *EINAI: Philosophy. Religion. Culture*, [online] 9(2). Available at: https://einai.ru/ru/archives/2901 [Accessed 15 Apr. 2021]. (In Russ.)

Golubkov, A. (2017). *Préciosité and the gallant tradition in French salon literature of the 17th c*. Moscow: IMLI RAN. (In Russ.)

Harrison, R. (1994). *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*. Paris: Champ/ Flammarion. (In French).

Hildesheimer, F. (2010). *Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. Paris: Flammarion. (In French).

Malyshev, B. (2013). The system of pedagogy and education of the Jesuits. *Etnodialogi*, 2, pp. 178-184. (In Russ.)

Montaigne, M. de. (1595). *Essais. (Ch. XXVI. De l'éducations des enfants)*. Traduction en français moderne par Guy de Pernon d'après le texte de l'édition de 1595. [online] Atramenta.net. Available at: https://www.atramenta.net/lire/oeuvre2119-chapitre-27.html [Accessed 15 Apr. 2021]. (In French).

Nancy, J.-L. (1979). *Ego sum*. Paris: Flammarion. (In French).

Perrot, M. (1984). Descartes, Saumaise et Christine de Suede. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650. *Études Philosophiques*, 1, pp. 1-9. (In French).

Tyomkin, A. (2004). The principles of Ignatian education. *Otechestvennye Zapiski*, [online] 3. Available at: http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vospitaniya [Accessed 15 Apr. 2021]. (In Russ.)

Valery, P. (1957). Une vue de Descartes. In: P. Valery, *Œuvres. T. 1*. Paris: Gallimard, pp. 810-841. (In French).

ИВИС ИНФОРМАЦИОННЫЕ УСЛУГИ